

Amenazas naturales, desastres agrícolas y remedios espirituales en la Península ibérica y Nueva España durante la Edad Moderna.

Notas para un análisis

Armando Alberola Romá*
Universidad de Alicante

Isabel Campos Goenaga †**
INAH, México

Las páginas que siguen pretenden plantear de manera muy somera la relación existente entre las consecuencias, generalmente catastróficas, derivadas de la acción de una meteorología adversa y los remedios espirituales que ponía en marcha la religiosidad popular. A ambas orillas del Atlántico. Somos conscientes de que el espacio de que disponemos, necesariamente limitado, no nos permite ir más allá de una mera formulación de intenciones. Pero no queríamos quedar al margen del homenaje a Ricardo García Cárcel, maestro de historiadores.

* ORCID: 0000-0002-3238-9239. La referencia es HAR2017-82810-P, y el proyecto se incluye en el Plan Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia promovido por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España y la Agencia Estatal de Investigación.

** ORCID: 0000-0001-8284-3850. La referencia es HAR2017-82810-P, y el proyecto se incluye en el Plan Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia promovido por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España y la Agencia Estatal de Investigación. Este trabajo se publica con carácter póstumo. La profesora Campos Goenaga falleció el pasado 24 de septiembre de 2019.

Agricultura y vaivenes climáticos en el Antiguo Régimen: condicionantes y dependencias

Entre las primeras décadas del siglo XIV y hasta los años sesenta del siglo XIX dominó la oscilación climática fría conocida como Pequeña Edad del Hielo. Afectó a numerosas áreas del planeta Tierra y se caracterizó por una gran variabilidad e irregularidad térmica e hídrica, con un descenso de las temperaturas medias en torno a los 2°C, el incremento de la pluviosidad —sobre todo la extraordinaria—, una mayor presencia de las sequías, el avance de los glaciares europeos y apreciables diferencias regionales¹. Hubo fases especialmente frías y húmedas, sobre todo durante los períodos invernales, y el empeoramiento generalizado de las condiciones medioambientales dificultó el vivir cotidiano de las gentes, que soportaron reiteradas crisis de subsistencias, hambrunas, enfermedades y muerte. A comienzos del siglo XVIII la península Ibérica padeció los estertores del *mínimo de Maunder*, período caracterizado por un acusado descenso de las temperaturas —consecuencia de una drástica reducción de la actividad solar— y por sus inviernos especialmente gélidos. En el último tercio de la centuria, los efectos hidrometeorológicos extremos y simultáneos propios de la *Oscilación Maldá* castigaron con especial dureza su fachada mediterránea². Entre ambas fases se sucedieron persistentes sequías, sofocantes calores estivales e importantes precipitaciones equinocciales; comportamientos atmosféricos, ocasionalmente acompañados por plagas de langosta y epidemias de diversa índole, que incidieron en los rendimientos agrícolas, provocaron cosechas muy irregulares y retrocesos demográficos.

En Nueva España, los ciclos de *El Niño* y *La Niña* actuaron en las costas del Pacífico y contribuyeron a endurecer el clima durante el XVIII. El primero, portador de abundante humedad, redujo su presencia en la costa continental entre 1730 y 1850, mientras que la frecuencia de *La Niña* —caracterizada por su extrema sequía— fue mayor, sobre todo en los decenios 1760-1769 y 1780-1789. Es en el ecuador de este

¹ Armando Alberola Romá, *Los cambios climáticos. La Pequeña Edad del Hielo en España*, Madrid, Cátedra, 2014.

² *Ibid.*, pp. 179 y ss. Mariano Barriendos y Carmen Llasat, “El caso de la *anomalía Maldá* en la cuenca mediterránea occidental (1760-1800). Un ejemplo de fuerte variabilidad climática”, en Armando Alberola y Jorge Olcina (eds.), *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009, pp. 253-286.

último período, especialmente seco, donde se situó el conocido como “año del hambre”³.

El mundo rural de la época moderna era muy duro, socialmente desigual, arcaico en sus usos y costumbres, con escasa o nula inversión, muy vulnerable a los vaivenes de la naturaleza e impotente ante las consecuencias catastróficas de episodios extremos, ya fueran hidrometeorológicos, geológicos o biológicos. La educación nunca alcanzó a los campesinos e ignoraban muchas cosas; entre ellas el origen real de los males que podían destrozar sus cosechas y amenazar sus precarias economías. Por supuesto les resultaba imposible comprender, como a la generalidad de los mortales de la época —científicos incluidos—, por qué temblaba la tierra o entraban en erupción los volcanes. En el primer caso, sin embargo, siglos de trabajo en los campos y de observación de las temperies, junto con un proceso acumulativo de experiencia, les habían procurado un buen conocimiento empírico de la circulación atmosférica que les permitía prever cómo de bueno o malo podía ser un año agrícola, así como la manera de superar las secuelas de los embates hidrometeorológicos y naturales⁴. En el segundo caso —también en el primero—, y en una sociedad tan sacralizada como lo era la de este período, atribuir un origen sobrenatural a esos episodios de consecuencias desastrosas propició la búsqueda de remedios de idéntico origen y “calidad” que, indefectiblemente, condujeron hacia prácticas piadosas —algunas de clara reminiscencia pagana o mágica— que la religiosidad popular, con el beneplácito de la Iglesia y el implacable aliento de los clérigos, adoptó y adaptó a cada circunstancia⁵. Porque el miedo a perder las cosechas —también la vida—, unido al fatalismo con el que las gentes asumían la comisión de

³ Joëlle L. Gergis, y Anthony M. Fowler, “A History of ENSO Events Since A.D. 1525: Implications for Future Climate Change”, *Climatic Change* 92 (2009), pp. 343-387. David W. Stahle, Edward R. Cook, Dorian J. Burnette y otros, “The Mexican Drought Atlas: Tree-ring reconstructions of the soil moisture balance during the late pre-Hispanic, colonial, and modern eras”, *Quaternary Science Reviews* 149 (2016), pp. 34-60.

⁴ M^a Antònia Martí Escayol, “*Esto adviertes per la espariencia dels qui vindran*. Dietaris, percepció del desastre i gestió del risc natural”, en Armando Alberola y Jorge Olcina (eds.): *Desastre natural*, pp. 77-129. Armando Alberola Romá y Cayetano Mas Galvañ, “Vulnerabilidad y capacidad de resistencia frente al desastre en la España mediterránea (siglos XVI-XVIII). Fuentes para su estudio”, en Luis A. Arriola Díaz Viruell y Armando Alberola Romá (eds), *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica, siglos XVI-XX*, Zamora de Michoacán (México), El Colegio de Michoacán-Universidad de Alicante, 2016, pp. 41-60.

⁵ Armando Alberola Romá, “Miedo y religiosidad popular. El mundo rural valenciano frente al desastre meteorológico en la Edad Moderna. Apuntes para su estudio”, en Alberto Marcos Martín (ed.), *Hacer Historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2011, pp. 11-30. Virginia García Acosta, “Divinidad y desastres. Interpretaciones, manifestaciones y respuestas”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 35 (2017), pp. 46-82.

los hipotéticos y graves pecados que, predicadores y curas en general, les achacaban para justificar las desgracias sobrevenidas tras haber provocado la «justa ira divina», constituían elementos fundamentales de este escenario vital y, por descontado, también mental propio de las sociedades de Antiguo Régimen⁶.

Siempre pendientes del cielo, los campesinos eran conscientes de que su suerte podía cambiar de manera súbita. Casi siempre para mal. Demasiados meses sin llover, una helada con la cosecha en sazón, una granizada veraniega precedida de agobiantes calores, precipitaciones de alta intensidad horaria en el otoño, riadas e inundaciones, inviernos muy fríos y húmedos, aparición de plagas —sobre todo de la temida langosta— influían sobre la buena marcha de las cosechas e, incluso, podían acabar con ellas⁷. En el período preindustrial, la relación entre clima y agricultura era muy estrecha; mucho más que ahora, y el campesino anduvo durante siglos entre las «intemperies y las subsistencias» demostrando una singular capacidad de resistencia y adaptación a todo tipo de circunstancias adversas⁸.

⁶ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989; del mismo autor, “Une histoire de la peur”, en *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 8 (1991), pp. 35-42. Armando Alberola Romá, “Terremotos, memoria y miedo en la Valencia de la Edad Moderna”, *Estudios* 38 (2012), pp. 55-75. Es recomendable la consulta del volumen 35 de la revista de *Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* correspondiente a 2017 y dedicado monográficamente al tema *Clima, riesgo y desastre a ambos lados del Atlántico durante la Edad Moderna. Respuestas políticas, técnicas y religiosas* (DOI: <https://doi.org/10.14198/RHM2017.35>).

⁷ Armando Alberola Romá, “La natura desfermada al voltant de manuscrits, impresos i imatges sobre desastres naturals en l'Espanya del segle XVIII”, en Armando Alberola y Jorge Olcina (eds.): *Desastre natural*, pp. 44-48; del mismo autor, “Los problemas de primavera y verano en la agricultura. Notas acerca de granizos y heladas en tierras valencianas durante el siglo XVIII”, en *Pedralbes. Revista d'Història Moderna* 26 (2006), pp. 11-40. Luis A. Arrijoa Díaz Viruell, “Clima, plagas y desolación en la provincia de Chiapa, 1768-1772”, en Luis A. Arrijoa Díaz Viruell y Armando Alberola Romá (eds.), *Clima, desastres y convulsiones...*, pp. 295-321; M^a Isabel Campos Goenaga, “Sobre tempestades con remolino y plagas de langosta. Siglos XVI al XVIII en la península del Yucatán”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* XXXIII-129 (2012), pp. 125-160; Armando Alberola Romá, “Plagas de langosta y clima en la España del siglo XVIII”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* XXXIII-129 (2012), pp. 21-50; Armando Alberola Romá y Luis A. Arrijoa Díaz Viruell, “Clima, medio ambiente y plagas de langosta en la península Ibérica y América Central en el último tercio del siglo XVIII. Una aproximación comparativa”, *Anuario de Estudios Atlánticos* 65 (2019), pp. 29-66.

⁸ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Historia del clima desde el año mil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 377-382.

Prevenir y remediar el desastre en la España moderna: los mecanismos espirituales

El recurso popular a santos, santas o vírgenes que tradicionalmente se han distinguido por su eficacia ante determinadas adversidades naturales y climatológicas es una constante a lo largo de la historia. A unos y otras se recurría en los momentos inmediatos a una desgracia e, incluso, antes de que esta llegara a producirse pues la capacidad de intercesión ante el altísimo que se les atribuía era muy grande. Los campesinos, carentes de soluciones preventivas eficaces, fueron configurando a lo largo de la historia un nutrido santoral a cuyos integrantes recurrían para proteger sus cosechas de cualquier contingencia. No siempre eran los mismos, pues en cada localidad variaban las preferencias en función de devociones tradicionales o experiencias previas exitosas o fracasadas por lo que, aunque en conjunto, parecieran formar parte del mismo paisaje cotidiano del mundo rural, lo cierto es que prevalecía lo “peculiar” sobre lo “general”. Y siempre cabía la posibilidad de cambiar a un santo o santa por otros mediante votación o echándolo a suertes. Un somero repaso a ese santoral —en cuyos detalles resulta imposible entrar— pone en evidencia esas preferencias locales y la especialización de los intermediarios/intermediarias para solucionar según qué problema; pues los había para casi todo: solicitar y obtener lluvia tras prolongadas sequías, lograr buenas cosechas, sosegar tormentas y evitar riadas e inundaciones, alejar rayos y centellas, proteger los campos del granizo, para ahuyentar plagas, aplacar terremotos y erupciones volcánicas o acabar con epidemias.

Al desastre material y humano provocado por episodios hidrometeorológicos, geológicos o biológicos extremos se respondía con plegarias, cantos, misas, procesiones penitenciales y, sobre todo, rogativas; aunque también se podía llegar al conjuro y al exorcismo. Las rogativas podían ser genéricas, y por tanto dirigidas a remediar cualquier desgracia o a solicitar cualquier concesión; pero nos interesan más las específicas, es decir las encaminadas a solventar situaciones extremas concretas. Y en el mundo rural, las de origen hidrometeorológico solían las principales. Una sequía persistente que comenzara a causar estragos en campos y sembrados y que, además, llegara a poner en peligro el consumo humano constituía una prioridad que se encargaban de manifestar los campesinos a los responsables municipales para que éstos solicitaran a los

eclesiásticos de la localidad celebrar la ceremonia⁹. Conocidas como rogativas *pro pluvia* se llevaban a cabo entre febrero y mayo, han dejado abundante huella en los archivos y, convenientemente tratadas, se convierten en pieza fundamental para conocer la frecuencia de los ciclos secos durante el período pre instrumental así como su grado de intensidad, gravedad y afectación del territorio y sus gentes. Otro tanto se puede decir de las rogativas *pro serenitate*, ceremonias encaminadas a solicitar el sosiego de los cielos tras descargar precipitaciones de alta intensidad horaria seguidas de riadas e inundaciones. Tanto unas como otras, complementadas con la celebración de *Te deums* o misas de acción de gracias si se solucionaba el problema, contaban con un ritual y protocolo perfectamente reglados que hundían sus raíces en los primeros tiempos de la cristiandad¹⁰ y su organización y desarrollo ocasionaban un coste económico importante para las arcas de los municipios.

Pero además de estas ceremonias “post-desastre”, la religiosidad popular desplegó asimismo rituales de carácter preventivo encaminados a evitar el desencadenamiento de episodios hidrometeorológicos extremos, tan perjudiciales para el ámbito agrícola. A lo largo y ancho de la península Ibérica abundan las noticias referidas al rezo y canto de salves, gozos y plegarias durante el mes de mayo en demanda de agua y buenas cosechas. También las que tienen que ver con rituales genéricos llevados a cabo en primavera en los que a la bendición de las casas campesinas para ahuyentar los malos

⁹ Armando Alberola Romá, “Sécheresses et inondations dans le bassin méditerranéen espagnol aux XVI et XVII siècles. Réflexions aux sujet des terres valennciennes”, en Armando Alberola (ed.), *Riesgo, desastre y miedo en la península Ibérica y México durante la Edad Moderna*, Alicante, Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2017, pp. 135-150. Armando Alberola Romá, Eduardo Bueno Vergara y Adrián García Torres, “Sequía y rogativas en tierras meridionales valencianas durante el siglo XVIII”, en Luis. A. Arrijoa Díaz Viruell y Armando Alberola Romá (eds), *Clima, desastres y convulsiones*, pp. 123-155. Armando Alberola Romá, «Temps de sequera, rogatives i avalots al sud del País Valencià (1760-1770)», *Estudis d'Història Agrària* 7 (2004), pp. 35-48, Javier Martín Vide y Mariano Barriendos, “The use of rogation ceremony records in climatic reconstruction: a case study from Catalonia (Spain)”, *Climatic Change* 30 (1995), pp. 201-221.

¹⁰ Eran ceremonias colectivas, dirigidas por religiosos, perfectamente reguladas en función de lo peligrosa que se considerara la situación. Así, si la amenaza no se consideraba excesivamente seria, los rituales se desarrollaban en el interior de los templos. Caso de que la gravedad aumentara se pasaba al exterior y, con la imagen del intermediario de turno, se llevaban a cabo procesiones solicitando la concesión de la gracia correspondiente. Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, p. 217, notas 18 y 19. André Vauchez, “Liturgie et culture folklorique: les rogations dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine”, en *Fiesta y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12/14-XII-1985*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1988, pp. 21-34.

espíritus se añadían las procesiones de Letanías a primeros de mayo o el hisopado de campos y animales a lo largo del año agrícola¹¹.

El campesino temía sobre todo a la sequía; pero no menor espanto le provocaban las tormentas cargadas de agua y gran aparato eléctrico, las granizadas o las riadas e inundaciones. Por ello, desde tiempo inmemorial, empleó el poder taumátúrgico que se atribuía a las campanas para hacer frente y conjurar, mediante tañidos específicos, los “nublados” amenazantes portadores de “agua y piedra” que aparecieran sobre sus campos. Conocidos como toques “a temporal”, “a nubo” o “a Tentenublo”, se llevaban a cabo desde ermitas y santuarios localizados en cerros y montes¹². En Castilla se tocaban las campanas durante los tres primeros días de febrero, sin importar si el cielo estaba nublado o no, por creerse que en esos momentos se fraguaba el granizo que meses más tarde destruiría las cosechas. Y aunque esta costumbre dio lugar a que el 5 de febrero se celebre la fiesta de santa Águeda, poderosa intercesora contra el granizo, el padre Feijoo consideró estas prácticas como supersticiosas y las condenó¹³.

Conjuraderos, *escojuranderos* o *comunidores* servían de complemento a ermitas y santuarios. Se trataba de pequeñas construcciones, con consideración de recintos sagrados y muy abundantes en la geografía española, levantadas también en promontorios desde donde se dominaba el término municipal y a las que, en caso de amenaza de tormenta se dirigía con presteza el párroco de turno para “conjurarla”¹⁴. En el ámbito urbano, en muchas iglesias y catedrales se construyeron junto a los campanarios pequeñas garitas orientadas a los cuatro puntos cardinales desde donde los conjuradores podían actuar contra “nublados” y tempestades convenientemente protegidos. En este sentido el empleo de manuales de conjuros y exorcismos estaba

¹¹ Antoni Ariño Villarroja, *Temes d'etnografia valenciana. IV. Festes, rituals i creences*, València, Ed. Alfons el Magnànim, 1988, pp. 269-281.

¹² Martí Gelabertó Villagrán, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Lleida, Ed. Milenio, 2005, pp. 303-306; Joan Amades, *Les campanes*, Tarragona, El Mèdol, 2004; Antoni Ariño Villarroja, *Temes d'etnografia, IV*, pp. 331-336.

¹³ Benito Jerónimo Feijoo, “Días aciagos”, en *Obras escogidas del padre fray Benito Jerónimo Feijoo*, Madrid, Ed. Atlas, BAE, 1952, Tomo LVI, pp. 557-559. Armando Alberola Romá, “Agricultura, clima y superstición en la España del siglo XVIII: algunas reflexiones del padre Feijoo”, en Inmaculada Urzainqui y Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia. Feijoo 250 años después*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII-Ediciones de la Universidad de Oviedo-Ediciones Trea, 2016, pp. 37-38.

¹⁴ Armando Alberola Romá, *Los cambios climáticos*, pp. 280-281. Rafael Gil Bautista, “Iconografía de la catástrofe en la España moderna”, en Armando Alberola Romá (ed.), *Riesgo, desastre y miedo*, pp. 71-110. En Cataluña, por ejemplo, entre el 8 de mayo y el 29 de septiembre siempre había de guardia en los lugares de riesgo un sacerdote pertrechado con hisopo y naveta para exorcizar desde el *comunidor* o *conjuratorio* las tempestades, granizadas y malas nubes; cif. en Joan Amades, *Costumari català. El curs de l'any*, Barcelona, Ed. Salvat, vol. III, p. 585.

muy generalizado, siendo el de mayor uso el del padre Benito Remigio Noydens, un auténtico *best seller* del siglo XVII por las numerosas ediciones que conoció¹⁵.

Volviendo al campo: vigilar los cambios en la atmósfera y estar atentos a la llegada de nubes y tormentas amenazantes resultaba imprescindible para desencadenar los mecanismos de protección. En general todos los pueblos se valían de agricultores y pastores para desarrollar estas tareas. En algunos lugares, caso de la población aragonesa de Daroca, la misión de alertar de la llegada del “nublado” mediante un disparo de escopeta correspondía a un franciscano del convento de la localidad¹⁶. Estas tácticas preventivas se mezclaban, asimismo, con toda suerte de “conjuros privados” conducentes a protegerse de meteoros adversos. Estos procedimientos en los que magia y religión se confundían gozaron de gran predicamento en toda la geografía hispana e incluso algunos han llegado a nuestros días¹⁷.

Amenazas, peligros y remedios allende el Atlántico: imposición y adaptación de rituales

Al otro lado del Atlántico también encontramos prácticas en las que lo mágico y pagano se confundía con lo religioso con idénticos propósitos: pedir buenas cosechas, solicitar agua para los campos, rechazar tempestades y granizos, conjurar hipotéticos demonios responsables de cataclismos y desgracias o, simplemente, para hacer frente a cualquier tipo de contingencia. Su origen prehispánico es evidente y el proceso evangelizador las adaptó a sus intereses configurando una religiosidad singular, al igual que había ocurrido en el Viejo Continente a lo largo de la historia con rituales y tradiciones antiguas de raíz mágica, esotérica e, incluso, pagana¹⁸. Ciertamente, en

¹⁵ *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia y singular claridad, se trata de la instrucción de los exorcistas, para lançar y arrentar los demonios y curar espiritualmente todo género de maleficios y hechizos; por el P. Benito Remigio Noydens Antwerp, de la Sagrada Religión de los Clerigos Regulares Menores (...).* En Madrid. Por Mateo Fernandez, a costa de Francisco Serrano de Figuerola, 1661.

¹⁶ Armando Alberola Romá, *Los cambios climáticos*, p. 281.

¹⁷ Al respecto, y por lo que hace al Mediterráneo peninsular hispano ver, entre otros, Antoni Ariño Villarroja, *Temes d'etnografia*. IV, pp. 336-340; Joan Amades, *Costumari*, vol. II, pp. 690, 696; vol. I, pp. 48, 667. Armando Alberola Romá, *Los cambios climáticos*, pp. 270-295.

¹⁸ M^a Eugenia Petit-Breuil Sepúlveda, *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica. La visión de los indígenas*, Madrid, Sílex Ediciones, 2006; de la misma autora “Conjuros y exorcismos ante los desastres naturales en Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)”, en David González Cruz (ed.), *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la edad moderna*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 331-351; Pablo Escalante Gonzalbo, “Las nubes y lo nublado en la construcción de lo imaginario sagrado en la Nueva España”, en Eddy Stols, Werner Thomas y Johan Verberckmoes (eds.): *Naturalia, Mirabilia et Monstruosa en los Imperios Ibéricos (siglos XV-XIX)*, Leuven, Leuven University Press, 2006, pp. 135-141

Nueva España la realidad social era diferente a la peninsular como consecuencia de la presencia de los pueblos originarios con diferentes y complejas formas de organización. A la hora de reflexionar acerca de la relación entre intermediarios y desastres necesariamente hemos de considerar, al menos, tres elementos: la sociedad indígena y las formas de relación con la divinidad en el contexto de la naturaleza, la sociedad novohispana y los intermediarios y la relación entre evangelización, desastres y población indígena.

En este último punto, se entrelazan la cosmovisión propia de los pueblos indígenas, la percepción fatalista del castigo como voluntad divina y la concepción providencialista que caracterizó el proceso de conquista y colonización castellanas del continente americano; un proceso en el que la necesidad de evangelizar y salvar almas era sustantiva para culminar la “misión” que daba cobijo a una de las más grandes expansiones territoriales de la historia y, quizás por ello, la dinámica de dominación colonial se vinculó desde el inicio con la idolatría de los indígenas y procuró la suficiente justificación para erradicarla y para, a la vez, implantar un nuevo modelo de orden territorial, social, económico y jurídico¹⁹.

La cuestión de la divinidad y sus múltiples representaciones debió de constituir, sin duda, un problema para la evangelización de aquellas sociedades que disfrutaban de un amplio panteón politeísta y a las que resultaría difícilmente comprensible que el dios cristiano fuera uno pero, al mismo tiempo, tres personas distintas. Para hacer más compleja la situación y entender la brusquedad del “choque” religioso y cultural producido, el dios cristiano —al que se debía “reverencia, culto y adoración”— estaba acompañado de una multitud de santos, santas y vírgenes a los que únicamente se les debía dar “culto”, es decir, un homenaje reverente y amoroso. Ello nos conduciría a los términos teológicos de *latría* y *dulía*, en cuyo análisis no podemos detenernos, que matizan la devoción, veneración, ceremonias, rituales y servicios que se deben dar a cada cual sin caer en el pecado de la idolatría; esto es, adorar y dar culto a quien no es el auténtico dios²⁰. Si pensamos que la evangelización, además de enseñar a santiguarse correctamente, significó para los indígenas aprender y memorizar las cuatro oraciones —Credo, Salve, Ave María y Padre Nuestro—²¹, y que este aprendizaje era el que

¹⁹ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1988 (1ª reimpresión), p. 113.

²⁰ Para un tratamiento amplio del concepto de idolatría ver M^a Isabel Campos Goenaga, “Consideraciones para el estudio de las idolatrías en Yucatán” en M^a Josefa Iglesias Ponce de León y Francesc Ligorred Perramon (eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/ Generalitat de Catalunya/ Ajuntament de Girona, 1993, pp. 405-417.

²¹ France Scholles y Eleonor Adams, *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán*, I, México, Antigua librería Robredo, de J. Porrúa e hijos, 1938, p. 60.

conducía al bautismo, sobre todo a los bautismos en masa que generaron opiniones discordantes entre las diversas órdenes religiosas²², las diferencias entre *latría* y *dulia* estarían muy alejadas del contenido didáctico de las primeras enseñanzas. Quizás, más adelante, con el aprendizaje de los idiomas indígenas, los catecismos *testerianos* y las pinturas murales de los recintos conventuales, la enseñanza de la doctrina católica adquirió el grado de profundidad necesario para entender de tesituras teológicas.

Junto al providencialismo propio de la conquista y cristianización de los indígenas debemos considerar asimismo la concepción fatalista, hegemónica en ese tiempo, sustentada en la creencia de que “todo sucede por ineludible predeterminación o destino” y que implicaba una “actitud resignada” de las personas, pues se consideraban incapaces de alterar el curso de los acontecimientos adversos²³. Esta percepción fatalista anidó en la mentalidad de los cronistas indígenas y en los *tlacuilos* de los códices coloniales. Fernando de Alva Ixtlixóchitl en sus comentarios sobre las sequías y epidemias de 958 dc, el año *ae tepatl*, escribió “y Dios que los quiso castigar por sus grandes maldades, les envió del cielo” sequías, pestilencias “de lo cual se destruyeron todos que no quedó hombre”²⁴. En el Códice Vaticano A, el fatalismo se interpreta en el contexto de la sociedad prehispánica; a pesar de que la relación que se establecía con los dioses tenía un carácter diferente, que denominamos “conciencia mágica”²⁵. Según la fuente, las ofrendas que hizo Quetzalcóatl aplacaron a los dioses y “apareció sobre la tierra una lagartija escarbando, dándole a entender que ya cesaba el castigo del cielo y que la tierra daría frutos con alegría y que pronto sucedería esto”²⁶. Además, no se debe olvidar que la relación de estas sociedades precolombinas con sus dioses era bien distinta de la imperante en el mundo cristiano; pues aunque éstos atesoraban inmensos poderes mantenían, no obstante, una relación intensa y permanente con los hombres; hasta el punto de que éstos podían influir en aquéllos mediante ofrendas y sacrificios

²² Según el cronista Diego López de Cogolludo, en Campeche fueron bautizados más de 20.000 adultos en unos ocho meses; cif. Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 1957, Lib. V, Cap. VI.

²³ M^a Isabel Campos Goenaga, “Conciencia mágica vs. fatalismo: mayas y españoles de la península de Yucatán durante la colonia, dos formas de percibir el riesgo y concebir los desastres”, en M^a Isabel Campos y Massimo di Giuseppe (coords.), *La cruz de maíz: Política, religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*, México, ENAH-INAH-CONACULTA, 2011, p. 67.

²⁴ Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras históricas*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM-IIIH (serie de Historiadores y Cronistas de Indias), 1975 (3a. ed.), vol. I, p. 420

²⁵ M^a Isabel Campos Goenaga, “Conciencia mágica...”.

²⁶ “Códice Vaticano A”, 1964-1967, f. 7v en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de lord Kingsborough*, vol. 3, pp. 7-314, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

que, normalmente, solían proporcionar la recompensa buscada²⁷. Pero esos rituales, a ojos de conquistadores y misioneros, conducían a la idolatría; y la idolatría era inmediatamente identificada como una de las causas de castigo divino. Textos de la época, como por ejemplo el del oidor Tomás López Medel, cuantificaban la frecuencia del castigo que significaba la presencia de fenómenos naturales adversos para las sociedades y utilizaban aquella como indicador. Así, cuando los indígenas estaban “en medio de la tiniebla de su idolatría” los huracanes con vientos y lluvias se manifestaban “más continuos y mucho más violentos y recios”; pero “cuando se puso Sacramento [...] se tiene por experiencia que suceden muchas menos veces que de antes y más templados”²⁸.

Al igual que en Europa, donde los archivos custodian abundante información relativa a todo tipo de amenazas naturales y sus efectos, los pueblos mesoamericanos tuvieron asimismo buen cuidado en dejar testimonio de la ocurrencia de sucesos extremos de origen hidrometeorológico, geológico y biológico. También de sus consecuencias. Ha quedado dicho que en códices y anales existe constancia del impacto ocasionado por terremotos, sequías, inundaciones, nevadas, granizadas, plagas o epidemias²⁹. Líneas atrás se ha indicado que la relación de los pueblos indígenas con la naturaleza estaba mediatizada por la divinidad, pero el pacto entre ésta y los hombres permitía, mediante determinados actos y ceremonias específicas de las creencias del grupo, cambiar la voluntad de aquella. Así, por ejemplo, las ofrendas efectuadas por Quetzalcoatl —la serpiente emplumada— a los dioses en el lejano siglo XII surtieron el efecto buscado y la tierra estéril se tornó fértil y rindió abundantes frutos³⁰. En otro orden de cosas, las ceremonias y ritos preventivos o propiciatorios que se desarrollaban en el recinto sagrado de Tenochtitlan tenían como objetivo hacer más llevaderas las calamidades con las que los dioses castigaban a los hombres en forma de sequías,

²⁷ Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, pp. 475-478. Igualmente, Raymundo Padilla Lozoya, “La estrategia simbólica ante amenazas naturales y desastres entre España y América”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 35 (2017), pp. 116-148

²⁸ Tomás López Medel, *De los tres elementos*, Madrid, Alianza editorial, 1990, pp. 33-34.

²⁹ Virginia García Acosta, “Divinidad y desastres. Interpretaciones...”, pp. 46-82.

³⁰ Virginia García Acosta, Juan M. Pérez Cevallos y América Molina del Villar, *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico. Tomo I. Épocas prehispánica y colonial (958-1822)*, México, Fondo de Cultura Económica-CIESAS, 2003, p. 71.

hambrunas, epidemias y plagas³¹. Pero todas estas prácticas culturales, de rituales con ofrendas, tenían las características de aquello que los castellanos llamaban idolatría. Ejemplo de ello son todas las ceremonias relacionadas con los aspectos productivos, como la agricultura o la caza. Así, por ejemplo, fray Diego de Landa describe que los mayas de Yucatán “eran tan dados a sus idolátricas oraciones, que en tiempo de necesidad hasta las mujeres, muchachos y mozas entendían en esto de quemar incienso y suplicar a Dios les librase del mal y reprimiese al demonio que ello les causaba”. También lo eran a los rituales propiciatorios “que por esta hambre los *Xines*, que son los señores de *Maní*, acordaron hacer un sacrificio solemne a los ídolos llevando ciertos esclavos y esclavas a echar en el pozo de *Chichenizá*”³². Junto con el hambre, los huracanes eran motivo de alarma ya que afectaban la cotidianeidad y, por ello, se desplegaban rituales *ad hoc*, como en Tíbolón (Yucatán), cuando durante el de 1561 “se hizo otro sacrificio al pie de una cruz que está a la salida del pueblo a unos ídolos que llevaron al pie de la cruz”³³.

La conquista de México supuso, entre otras cosas, la imposición del cristianismo y la supresión de la cosmovisión indígena y, con ello, la imposibilidad de que los naturales siguieran relacionándose con sus dioses como hasta entonces. El perjuicio fue enorme, sobre todo en aquellas sociedades que, como la maya, habían conseguido configurar rituales preventivos estrechamente vinculados al conocimiento empírico que poseían, por ejemplo, de la actividad y frecuencia de los ciclones. Desprovistos de sus referentes religiosos, los mayas fueron incapaces de plantear nuevas respuestas ante la amenaza de huracanes, algo que venían haciendo desde tiempo inmemorial³⁴.

El recurso a santos, santas o vírgenes, en su condición de intermediarios entre los fieles y la divinidad, es perceptible en Nueva España desde los mismos comienzos de la colonización. Ciertamente correspondió a los conquistadores el primer impulso. Así, según escribe Vetancurt, cuando en 1519 la Ciudad de México experimentaba una acuciante falta de lluvias fue el propio Hernán Cortés quien se encomendó a la virgen de los Remedios “con ternura, comulgando le hizo

³¹ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, “State ritual and religion in the sacred precinct of Tenochtitlan”, en Deborah L. Nichols y Enrique Rodríguez-Alegría (eds.), *The Oxford Handbook of the Aztecs*, Oxford, Oxford Handbooks Online-Oxford University Press, 2017, p. 10. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199341962.013.25>.

³² Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1983, pp. 48 y 25.

³³ Archivo General de Indias (AGI), *Escribanía de Cámara*, 1009B; M^a Isabel Campos Goenaga, “Cuando estaban enojados los dioses, el huracán de 1561: Vulnerabilidad ideológica y prevención en la sociedad maya yucateca”, en Virginia García Acosta (coord.), *Historia y desastres en América Latina. Volumen III*, México, LA RED-CIESAS, 2008, pp. 165-186.

³⁴ M^a Isabel Campos Goenaga, “Cuando estaban enojados los dioses”, pp. 165-176.

oración a la virgen, y al punto empezó a llover tanto que con dificultad pasaron a su alojamiento”³⁵. La intermediación vinculada al impacto de fenómenos naturales y biológicos resulta ser una estrategia habitual en las sociedades preindustriales, en las que recoger la cosecha lo significaba todo. Se acude a los intermediarios porque se les considera capaces de entender lo que sucede en el devenir cotidiano. Y hay diferentes maneras de asignarles esa intermediación: bien porque son los santos patrono del lugar, bien porque los milagros y la vida del santo se relacionan con el suceso por el que se solicita su intervención o bien porque son santos votados. En ocasiones, con el paso de los años, este culto a los santos votados podía caer en el olvido, pero una nueva manifestación de la amenaza que motivó su elección en su momento hacía que la fe o la ritualidad resurgiera y entonces el voto se renovaba. Los casos son innumerables a ambas orillas atlánticas³⁶.

Reflexión final

La consolidación de la presencia hispana en Nueva España acabó con la cosmogonía indígena y dio lugar a la introducción y progresiva asimilación del amplio santoral especializado existente en la Península para prever y, en su caso, afrontar y superar todo tipo de desgracias y catástrofes. La existencia de un andamiaje religioso y cultural con idénticos fines prácticos obligó a la Iglesia, tal como también había sucedido en el Viejo Mundo con el paso de los tiempos, a imponer el ritual romano sin importarle los métodos. Sin embargo, no tuvo empacho en adaptar ritos, ceremonias y tradiciones indígenas a la ortodoxia católica. De ese modo lo “pagano” dejaba de serlo cuando estaba en manos de un sacerdote. Y no importaba lo que pudiera durar el proceso.

³⁵ Agustín Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, II, México, Porrúa, 1971, p. 30. La generalización de las prácticas procedentes de la península Ibérica y su implantación en tierras americanas en M^{ra} Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda, “Religiosidad y rituales hispanos en América ante los desastres (ss. XVI-XVII). Las procesiones”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 35 (2017), pp. 83-115.

³⁶ Raymundo Padilla Lozoya, “La estrategia simbólica ante amenazas naturales...”; Rogelio Altez, “Historias de milagros y temblores: fe y eficacia simbólica en Hispanoamérica, siglos XVI-XVIII” *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 35 (2017), pp. 178-213. Mario H. Cuéllar Meléndez, “La lucha de los santos. Corporaciones e imágenes vinculadas a la inundación de 1629 en la ciudad de México”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 35 (2017), pp. 149-177.

El desarrollo en profundidad de este estudio, cuyas líneas generales se han indicado al comienzo, permitirá establecer con precisión el proceso de “traslado” y adaptación a las tierras mexicanas del amplio catálogo de intermediarios existente en la Península destinado a combatir todas las amenazas relacionadas con el mundo rural, así como las peculiaridades que ofrecen las ceremonias y rezos propios de cada uno de ellos. Idéntico tratamiento tendrán los avatares que deparó la incorporación de todos aquellos comportamientos, actitudes y prácticas ancestrales indígenas contrarias a las admitidas por la ortodoxia católica y que, en el contexto que estamos comentando y según manifestaban los misioneros, despertaban la cólera de un dios, justiciero por encima de todo, y el consiguiente castigo. Y una de las formas de hacerse presente esta “ira de dios” era, precisamente, el desencadenamiento de fenómenos naturales destructivos y de amenazas biológicas violentas que, de tanto en tanto, azotaban a una sociedad que, inerme, aterrada y carente de recursos materiales para hacerles frente con garantías, se encomendaba al Altísimo para mitigarlos.